I. Kants

politiſche Meinungen,

oder

über die Redensart:

dieß mag zwar theoretiſch wahr ſein, iſt aber in Praxi nicht anwendbar.

1796.

Ex
Biblioth. Regia
Berolinenfi

Ueber den Gemeinſpruch:

Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis.

Man nennt einen Inbegrif ſelbſt von praktiſchen Regeln alsdann Theorie, wenn dieſe Regeln, als Prinzipien, in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abſtrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handthierung, ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks Praxis, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwiſchen der Theorie und Praxis noch ein Mittelied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur andern erfordert werde die Theorie mag auch ſo vollſtändig ſein wie

sie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verstandesbegriffe welcher die Regel enthält, muß ein Aktus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; und, da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach sie sich in der Subsumzion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), so kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Konsilium zu geben haben, nicht wissen wie sie sich benehmen sollen. — Wo aber diese Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämissen geben; d. i. die Theorie kann unvollständig und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen, von denen der aus seiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Kameralist, sich neue Regeln abstrahiren, und seine Theorie vollständig machen kann und soll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte ler-

nen ſollen; und welche wahre Theorie iſt, wenn er ſie gleich nicht von ſich zu geben, und, als Lehrer, in allgemeinen Säzen ſyſtematiſch vorzutragen im Stande iſt, folglich auf den Namen eines theoretiſchen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anſpruch machen kann. — Es kann alſo Niemand ſich für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben und doch die Theorie verachten, ohne ſich bloß zu geben, daß er in ſeinem Fache ein Ignorant ſey: indem er glaubt, durch Herumtappen in Verſuchen und Erfahrungen, ohne ſich gewiſſe Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu ſammeln, und ohne ſich ein Ganzes (welches, wenn dabei methodiſch verfahren wird, Syſtem heißt) über ſein Geſchäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indeß iſt doch noch eher zu dulden, daß ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling ſie und ihren Werth für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule ſich in die Welt begiebt,

man inne werde, leeren Idealen und philoſophiſchen Träumen nach gegangen zu ſein; mit Einem Wort, daß, was in der Theorie ſich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit ſei. (Man drückt dieſes oft auch ſo aus: dieſer oder jener Saz gilt zwar in theſi, aber nicht in hypotheſi.) Nun würde man den empiriſchen Maſchiniſten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleriſten, welcher über die mathematiſche Lehre vom Bombenwurf ſo abſprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig ſei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Reſultate gebe als die Theorie, nur belachen (denn, wenn zu der erſten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerſtandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzu käme, ſo würden ſie mit der Erfahrung gar wohl zuſammen ſtimmen). Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniß mit der Theorie, welche Gegenſtände der Anſchauung betrift, als mit derjenigen, in welcher dieſe nur durch Begriffe vorgeſtellt werden (mit Objekten der Mathematik, und Objekten der Philoſophie): welche lezteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben wer-

den können, sondern wohl bloß leere Ideen sein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder sogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden könnte. Mithin könnte jener Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.

Allein zu einer Theorie, welche auf dem Pflichtsbegrif gegründet ist, fällt die Besorgniß wegen der leeren Idealität dieses Begrifs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn, von ihr wird, zum Skandal der Philosophie, nicht selten vorgeschüzt, daß, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre sezt, durch Erfahrung reformiren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die leztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Theil ge-

worden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.

Diese, in unsern spruchreichen und thatleeren Zeiten, sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrift, den größten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren ist, wenn die empirischen und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesezes zu Bedingungen des Gesezes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meisten berechtigt wird.

Die Eintheilung dieser Abhandlung mache ich nach den drei verschiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Systeme so keck absprechende Ehrenmann seinen Gegenstand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreyfacher Qualität: 1) als Privat- aber doch Geschäftsmann, 2) als Staatsmann, 3) als Weltmann, (oder Weltbürger überhaupt.) Diese drei Personen sind nun darin

einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für ſie alle und zu ihrem Beſten Theorie bearbeitet: um, da ſie es beſſer zu verſtehen wähnen, ihn in ſeine Schule zu weiſen (illa ſe jactet in aula), als einen Pedanten, der für die Praxis verdorben, ihrer erfahrnen Weisheit nur im Wege ſteht.

Wir werden alſo das Verhältniß der Theorie zur Praxis in drei Numern: erſtlich, in der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitiſcher Betrachtung (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen, und zwar ſo fern ſie im Fortſchreiten zu demſelben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen iſt), vorſtellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die ſich aus der Abhandlung ſelbſt ergeben, durch das Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrükt werden.

Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve *).

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und deſſelben Begriffs bloß für die Theorie, oder für die Praxis gültig ſein mag, komme; muß ich meine Theorie, ſo wie ich ſie anderwärts vorgeſtellt habe, mit der Vorſtellung zuſammen halten, welche

*) Verſuch über verſchiedne Gegenſtände aus der Moral und Litteratur, von Ch. Garve. Erſter Theil, S. 111. bis 116. Ich nenne die Beſtreitung meiner Säze Einwürfe dieſes würdigen Mannes gegen das, worüber er ſich mit mir (wie ich hoffe) einzuverſtehen wünſcht: nicht Angriffe, die als abſprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen ſollten: wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung iſt.

Herr Garve davon giebt, um vorher zu sehen, ob wir uns einander auch verstehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen *). Hiebei hatte ich nicht verabsäumt anzumerken, daß dadurch dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht, so wie kein

*) Die Würdigkeit glücklich zu sein ist diejenige, auf dem selbst eigenen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Person, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als dem freien Willen) gesezgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde. Sie ist also von der Geschicklichkeit sich ein Glück zu erwerben gänzlich unterschieden. Denn selbst dieser, und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, ist er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein sich zu einer allgemeinen Gesezgebung der Vernunft schickt, nicht zusammenstimmt, und darin nicht mit enthalten sein kann (d. i. welcher der Moralität widerstreitet).

endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahiren; er müsse sie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesezes machen; ja sogar, so viel ihm möglich ist, sich bewußt zu werden suchen, daß sich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische: welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vortheilen, die sie uns einbringt: um das Pflichtgebot in seinem ganzen, unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines andern Einflusses bedürftigen, Ansehen sich vorstellig zu machen.

a. Diesen meinen Saz drückt Hr. Garve nun so aus: „ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des moralischen Gesezes, ganz ohne „Rücksicht auf Glückseligkeit, der einzige Endzweck für den Menschen sei, daß sie, als der „einzige Zweck des Schöpfers, angesehen werden müsse." (Nach meiner Theorie, ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das

öchſte in der Welt mögliche Gut, welches in er Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider ſteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

B. Ich hatte ferner bemerkt, daß dieſer Begrif von Pflicht keinen beſondern Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menſchen herbei führe, nehmlich: auf das Höchſte in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reinesten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemäße, Glückſeligkeit,) nach allem Vermögen hinzuwirken: welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zuſammengenommen, in unſerer Gewalt iſt, der Vernunft den Glauben an einen moraliſchen Weltherrſcher und an ein künftiges Leben in praktiſcher Abſicht abnöthigt. Nicht, als ob nur unter der Vorausſezung beider der allgemeine Pflichtbegrif allererſt „Halt und Feſtigkeit," d. i. einen ſichern Grund und die erforderliche Stärke einer Liebfeder, ſondern damit er nur an jenem Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme *). Denn an ſich iſt Pflicht nichts

*) Das Bedürfniß, ein Höchſtes auch durch unſere Mitwirkung mögliches Gut in der

anders, als Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine ange-

---

Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, ist nicht ein Bedürfniß aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äußeren Verhältnissen, in denen allein, diesen Triebfedern gemäß, ein Objekt, als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille seyn; obgleich man, wenn es bloß auf gesetzliche Nothigung der Handlungen ankömmt, von ihm abstrahiren muß und das Gesez allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck ist moralisch (z. B. nicht der eigenen Glückseligkeit), sondern dieser muß uneigennüzig seyn; und das Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Prinzip befassenden Endzwecks (eine Welt als das Höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut), ist ein Bedürfniß des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objekts (das Höchste Gut) erweiternden uneigennüzigen Willens. — Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesez gehorchen

mmene Maxime möglichen Gesezgebung, der egenstand desselben, oder der Zweck, mag sein elcher er wolle (mithin auch die Glückselig-

müssen; und überdas noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein solches Verhältniß (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existire. Hiebei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, ob zwar subjektiv, keines äußern Dinges bedürftig; gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß sie sich in sich selbst verschlösse, sondern das höchste Gut außer sich hervorzubringen, selbst durch das Bewußtsein ihrer Allgenugsamkeit, bestimmt sei: welche Nothwendigkeit (die beim Menschen Pflicht ist) am höchsten Wesen von uns nicht anders als moralisches Bedürfniß vorgestellt werden kann. Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des Höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese Idee als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proporzion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennüzig.

keit); von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abstrahirt wird. Bei der Frage vom Prinzip der Moral, kann also die Lehre vom Höchsten Gut, als lezten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesezen angemessenen Willens, (als episodisch) ganz übergangen und beiseite gesezt werden, wie sich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigentlichen Streitpunkt ankömmt, darauf gar nicht, sondern bloß auf die allgemeine Moral Rücksicht genommen wird.

b. Hr. Garve bringt diese Säze unter folgende Ausdrücke: „daß der Tugendhafte jenen „Gesichtspunkt (der eigenen Glückseligkeit) nie „aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — „weil er sonst den Uebergang in die unsichtbare „Welt, den zur Ueberzeugung vom Dasein „Gottes und von der Unsterblichkeit, gänzlich „verlöre; die doch, nach dieser Theorie, durchaus nothwendig ist, „dem System Halt und „Festigkeit zu geben;" und beschließt damit, die Summe der mir zugeschriebenen Behauptung kurz und gut so zusammen zu fassen: „Der Tugendhafte strebt jenen Prinzipien zu „Folge unaufhörlich darnach, der Glückseligkeit „würdig, aber, in so fern er wahrhaftig tu-

endhaft iſt, nie darnach, glücklich zu ſein.“
as Wort in ſo fern macht hier eine Zweiden-
keit, die vorher ausgeglichen werden muß.
kann ſo viel bedeuten, als: in dem Aktus,
er ſich als Tugendhafter ſeiner Pflicht unter-
ſt; und da ſtimmt dieſer Saz mit einer
eorie vollkommen zuſammen. Oder: wenn
überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt
wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr
t widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte
Glückſeligkeit doch gar keine Rückſicht neh-
; und da widerſpricht das meinen Behaup-
gen gänzlich.)

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts als Miß-
ändniſſe (denn für Mißdeutungen mag ich
nicht halten); deren Möglichkeit befremden
te, wenn nicht der menſchliche Hang, ſei-
einmal gewohnten Gedankengange auch in
Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen,
ſo jenen in dieſe hinein zu tragen, ein ſol-
Phänomen hinreichend erklärte.

Auf dieſe polemiſche Behandlung des obi-
moraliſchen Prinzips folgt nun eine Dog-
ſche Behauptung des Gegentheils. Hr. G.
ßt nehmlich analytiſch ſo: „In der Ord-

„nung der Begriffe muß das Wahrnehmen und „Unterscheiden der Zustände, wodurch einem „vor dem andern der Vorzug gegeben wird, „vor der Wahl eines unter denselben, und also „vor der Voraussbestimmung eines gewissen „Zwecks, vorher gehen. Ein Zustand aber, „den ein mit dem Bewußtsein seiner selbst und „seines Zustandes begabtes Wesen dann, wenn „dieser Zustand gegenwärtig ist, und von ihm „wahrgenommen wird, andern Arten zu sein „vorzieht, ist ein guter Zustand; und eine „Reihe solcher guten Zustände ist der allgemein„ste Begrif, den das Wort Glückseligkeit aus„drückt." — Ferner: „Ein Gesez sezet Motive, „Motive aber sezen einen vorher wahrgenom„menen Unterschied eines schlechteren Zustandes „von einem besseren voraus. Dieser wahrge„nommene Unterschied ist das Element des Be„grifs der Glückseligkeit, u. s. w." Ferner: „Aus der Glückseligkeit, im allgemeinsten Sin„ne des Worts, entspringen die Motive zu „jedem Bestreben; also auch zur Befolgung des „moralischen Gesezes. Ich muß erst überhaupt „wissen, daß etwas gut ist, ehe ich fragen „kann, ob die Erfüllung der moralischen Pflich„ten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Mensch muß eine Triebfeder haben, die ihn in

„Bewegung ſezt, ehe man ihm ein Ziel vorſte„cken kann *), wohin dieſe Bewegung gerich„tet werden ſoll."

Dieſes Argument iſt nichts weiter als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute: da dieſes entweder, als an ſich und unbedingt Gut, im Gegenſaz mit dem an ſich Böſen; oder, als immer nur bedingterweiſe Gut, mit dem ſchlechteren oder beſſeren Guten verglichen wird, da der Zuſtand der Wahl des lezteren nur ein komparativ-beſſerer Zuſtand, an ſich ſelbſt aber doch böſe ſein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rückſicht nehmenden Beobach-

*) Das iſt ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Menſch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgeſteckt wird, kann doch offenbar nichts andres ſein, als das Geſez ſelbſt, durch die Achtung, die es (unbeſtimmt, welche Zwecke man haben und durch deſſen Befolgung erreichen mag) einflößt. Denn das Geſez in Anſehung des Formalen der Willkühr iſt ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkühr (das Ziel, wie ſie Hr. G. nennt) aus dem Spiel gelaſſen habe.

tung eines kategorisch gebietenden Gesezes der freien Willkühr (d. i. der Pflicht), ist von der Maxime: dem, als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise, uns von der Natur selbst untergelegten Zweck (der im Allgemeinen Glückseligkeit heißt) nachzugehen, wesentlich, d. i. der Art nach, unterschieden. Denn die erste ist an sich selbst gut, die zweite keineswegs; sie kann, im Fall der Kollision mit der Pflicht, sehr böse sein. Hingegen, wenn ein gewisser Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Gesez unbedingt (sondern nur unter der Bedingung dieses Zwecks) gebietet, so können zwei entgegengesezte Handlungen beide bedingterweise gut sein, nur eine besser als die andere (welche leztere daher komparativ-böse heißen würde); denn sie sind nicht der Art, sondern bloß dem Grade nach von einander unterschieden. Und so ist es mit allen Handlungen beschaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgesez (Pflicht), sondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck ist: denn dieser gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückseligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger, zu meiner Glückseligkeit beitragen, mithin besser oder schlechter sein als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zustandes der

Willensbeſtimmung vor dem andern iſt blos ein Aktus der Freiheit, (res meræ facultatis, wie die Juriſten ſagen), bei welchem, ob dieſe (Willensbeſtimmung) an ſich gut oder böſe iſt, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Anſehung beider gleichgeltend.

Ein Zuſtand, in Verknüpfung mit einem gewiſſen gegebenen Zwecke zu ſein, den ich jedem andern von derſelben Art vorziehe, iſt ein komparativ beſſerer Zuſtand, nehmlich im Felde der Glückſeligkeit (die nie anders als bloß bedingter Weiſe, ſofern man ihrer würdig iſt, von der Vernunft als Gut anerkannt wird.) Derjenige Zuſtand aber, da ich, im Falle der Kolliſion gewiſſer meiner Zwecke mit dem moraliſchen Geſeze der Pflicht, dieſe vorzuziehen mir bewußt bin, iſt nicht bloß ein beſſerer, ſondern der allein an ſich gute Zuſtand: ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die ſich mir anbieten mögen (mithin auf ihre Summe, die (Glückſeligkeit) gar nicht Rückſicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkühr (ein ihr zum Grunde gelegtes Objekt,) ſondern die bloße Form der allgemeinen Geſezmäßigkeit ihrer Maxime, den Beſtimmungsgrund derſelben ausmacht. — Alſo kann keineswegs ge

sagt werden, daß jeder Zustand, den ich jeder andern Art zu sein verziehe, von mir zur Glückseligkeit gerechnet werde. Denn zuerst muß ich sicher sein, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererst ist es mir erlaubt, mich nach Glückseligkeit umzusehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moralisch- (nicht physisch-) guten Zustande vereinigen kann *).

*) Glückseligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verschaffen; Tugend aber das, was Niemand als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen sagen: daß durch die Abweichung von der lezteren der Mensch sich doch wenigstens Vorwürfe und reinen moralischen Selbsttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich sich unglücklich machen könne; so mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieser reinen moralischen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, sondern aus ihrer Gesezwidrigkeit selbst) ist nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege ist es zu werden, fähig. Folglich ist sie nicht die Ursache, sondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft ist; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu sein, konnte nicht von diesem Unglück (wenn man den Schmerz aus einer Unthat so nennen will) hergenommen sein.

Allerdings muß der Wille Motive haben; aber dieſe ſind nicht gewiſſe vorgeſezte, aufs phyſiſche Gefühl bezogene Objekte, als Zwecke, ſondern nichts als das unbedingte Geſez ſelbſt: für welches die Empfänglichkeit des Willens, ſich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das Moraliſche Gefühl heißt; welches alſo nicht Urſache, ſondern Wirkung der Willensbeſtimmung iſt, von welchem wir nicht die mindeſte Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: daß dieſes Gefühl, mithin eine Luſt, die wir uns zum Zweck machen, die erſte Urſache der Willensbeſtimmung, folglich die Glückſeligkeit (wozu jene als Element gehöre) doch den Grund aller objektiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache; unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nehmlich bei Anführung einer Urſache zu einer gewiſſen Wirkung nicht aufhören zu fragen, ſo macht man endlich die Wirkung zur Urſache von ſich ſelbſt.

Jezt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beſchäftigt; nehmlich das vermeintlich in der Philoſophie ſich widerſtreitende Intereſſe der Theorie und der Praxis durch Bei-

spiele zu belegen und zu prüfen. Den besten Belag hiezu giebt Hr. G. in seiner genannten Abhandlung. Zuerst sagt er (indem er von dem Unterschiede, den ich zwischen einer Lehre finde, wie wir glücklich und derjenigen, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, spricht): „Ich für mein Theil gestehe, daß ich diese Theilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl „begreife, daß ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht „finde; daß es mir sogar unbegreiflich ist, wie „irgend ein Mensch sich bewußt werden kann, „sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein „abgesondert, und also die Pflicht, ganz uneigennüzig ausgeübt zu haben."

Ich antwortete zuförderst auf das leztere. Nehmlich ich räume gern ein, daß kein Mensch sich mit Gewißheit bewußt werden könne, seine Pflicht ganz uneigennüzig ausgeübt zu haben: denn das gehört zur innern Erfahrung, und es würde zu diesem Bewußtsein seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe, durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung, beigesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch über-

haupt kann das Nichtsein von Etwas (mithin auch nicht von einem in Geheim gedachten Vortheil) kein Gegenstand der Erfahrung sein. Daß aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennüzig ausüben solle, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben: dessen ist er sich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu sein, so kann von ihm gefordert werden, daß er es sei, so weit es in seinem Vermögen ist; weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen ist, und er muß es also auch können. Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennüzig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Bestrebung so weit gelangen. Aber, so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverläugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzustreben, sich bewußt zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünstigung des Einflusses solcher

Motive ſich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, daß die menſchliche Natur eine ſolche Reinigkeit nicht verſtatte (welches er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann): iſt der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniß des Hrn. G. betrift, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in ſeinem Herzen zu finden; ſo trage ich kein Bedenken, ihm in ſeiner Selbſtbeſchuldigung geradezu zu widerſprechen, und ſein Herz wider ſeinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtſchaffene Mann, fand ſie wirklich jederzeit in ſeinem Herzen (in ſeinen Willensbeſtimmungen); aber ſie wollte ſich nur nicht zum Behuf der Spekulazion und zur Begreifung deſſen was unbegreiflich (unerklärlich) iſt, nehmlich der Möglichkeit kategoriſcher Imperative, (dergleichen die der Pflicht ſind) in ſeinem Kopf mit den gewohnten Prinzipien pſychologiſcher Erklärungen (die insbeſammt den Mechanism der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen) zuſammen reimen *).

*) Hr. P. Garve thut (in ſeinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69. Ausg. von 1783.) das merkwürdige und

Wenn aber Hr. G. zulezt ſagt: „Solche feine Unterſchiede der Ideen verdunkeln ſich ſchon im Nachdenken über partikuläre Gegenſtände; aber ſie verlieren ſich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn ſie auf Begierden und Abſichten angewandt werden ſollen. Je einfacher, ſchneller und von klaren Vorſtellungen entblößter der Schritt iſt, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; deſto weniger iſt es möglich, das be-

---

ſeines Scharfſinns werthe Bekenntniß: „Die Freiheit werde, nach ſeiner innigſten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden.“ Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann ſchlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung, angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man ſie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derſelben nicht aus bloß theoretiſchen Gründen, (denn dieſe würden in der Erfahrung geſucht werden müſſen), mithin aus bloß praktiſchen Vernunftſäzen, aber auch nicht aus techniſchpraktiſchen (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern), folglich nur aus moraliſchpraktiſchen geführt werden kann; ſo muß man ſich wundern, warum Hr. G. nicht zum Begriffe der Freiheit ſeine Zuflucht nahm, um wenigſtens die Möglichkeit ſolcher Imperativen zu retten.

stimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzu gethan hat, den Schritt so und nicht anders zu leiten, genau und sicher zu erkennen" — so muß ich ihm laut und eifrig widersprechen:

Der Begrif der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit ist nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für jedermann zum praktischen Gebrauch faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glückseligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv (welches jederzeit viel Kunst und Ueberlegung erfordert); sondern auch in dem Urtheile selbst der gemeinsten Menschenvernunft, wenn er nur an dieselbe, und zwar mit Absonderung, ja so gar in Entgegensetzung mit diesen an den Willen der Menschen gebracht wird, bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Prinzip entlehnte Bewegungsgründe. — Es sei z. B. der Fall: daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depositum) in Händen habe, dessen Eigenthümer todt ist, und daß die Erben desselben davon nichts wissen, noch je etwas erfahren können. Man trage diesen Fall selbst einem Kinde, von etwa acht oder neun Jahren, vor; und zugleich, daß der Inhaber dieses De-

ositums (ohne sein Verschulden) gerade um
ese Zeit in gänzlichen Verfall seiner Glücksum-
ände gerathen, eine traurige, durch Mangel
edergedrückte Familie von Frau und Kindern
n sich sehe, aus welcher Noth er sich augen-
icklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich
eignete; zugleich sei er Menschenfreund und
ohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und
bei im höchsten Grad üppig und verschwende-
sch, so daß es eben so gut wäre, als ob die-
r Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer ge-
orfen würde. Und nun frage man, ob es
ter diesen Umständen für erlaubt gehalten wer-
n könne, dieses Depositum in eigenen Nutzen
verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte
tworten: Nein! und statt aller Gründe nur
ß sagen können: es ist unrecht, d. i. es wi-
rstreitet der Pflicht. Nichts ist klärer als die-
; aber wahrlich nicht so: daß er seine eigene
ückseligkeit durch die Herausgabe befördere.
nn, wenn er von der Absicht auf die leztere,
Bestimmung seiner Entschliessung erwartete,
könnte er z. B. so denken: „Giebst du das
dir besitzliche fremde Gut unaufgefordert
wahren Eigenthümern hin, so werden sie
vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen;
r, geschieht das nicht, so wirst du dir einen

ausgebreiteten guten Ruf, der dir sehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieses ist sehr ungewiß. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: Wenn du das Anvertraute unterschlagen wolltest, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umständen zu ziehen, so würdest du, wenn du geschwinden Gebrauch davon machtest, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du so bald zu einer Verbesserung deiner Umstände gekommen wärest; wolltest du aber damit langsam zu Werke gehen, so würde die Noth mittlerweile so hoch steigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre." — Der Wille also nach der Maxime der Glückseligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschliessen solle; denn er sieht auf den Erfolg und der ist sehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um sich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und sich in der Zusammenrechnung nicht zu betriegen. Dagegen wenn er sich fragt, was hier Pflicht sei: so ist er über die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verlegen, sondern auf der Stelle gewiß was er zu thun habe. Ja, er fühlt sogar, wenn der Begrif von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu sich auch nur auf den Ueberschlag von Vortheilen, die ihm

us ihrer Uebertretung erwachsen könnten, ein-
lassen, gleich als ob er hier noch die Wahl
be.

Daß also die Unterschiede (die, wie eben
zeigt worden, nicht so fein sind, als Hr. S.
int, sondern mit der gröbsten und leserlichsten
hrift in der Seele des Menschen geschrieben
d) sich, wie er sagt, gänzlich verlieren, wenn
aufs Handeln ankömmt: widerspricht selbst
eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen,
che die Geschichte der aus dem einen oder
n andern Prinzip geschöpften Maximen dar-
: denn da beweiset sie leider, daß sie größ-
theils aus dem letzteren (des Eigennutzes)
ßen; sondern der Erfahrung, die nur inner-
sein kann, daß keine Idee das menschliche
nüth mehr erhebt und bis zur Begeisterung
bt, als eben die von einer die Pflicht über
verheerenden, mit zahllosen Uebeln des Le-
und selbst den verführerischen Anlockungen
lben ringenden, und dennoch (wie man mit
t annimmt, daß der Mensch es vermöge)
besiegenden, reinen moralischen Gesinnung.
der Mensch sich bewußt ist, er könne die-
weil er es soll: das eröfnet in ihm eine
gottlicher Anlagen, die ihm gleichsam ei-

nen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt. Und wenn der Mensch öfters darauf aufmerksam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und sie in ihrer ganzen Reinigkeit sich vorzustellen; wenn es im Privat, und öffentlichen Unterricht Grundsaz würde davon beständig Gebrauch zu machen (eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist); so müßte es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Daß die Geschichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweisen wollen, daran ist wohl eben die falsche Voraussezung schuld: daß die von der Idee der Pflicht an sich selbst abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begrif viel zu frei sei, wogegen die gröbern von gewissen in dieser, ja wohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Gesezes (ohne auf dasselbe als Triebfeder Acht zu haben) zu erwartenden Vortheilen hergenommene, kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und daß man dem Trachten nach Glückseligkeit vor dem, was die Vernunft zur obersten Bedingung macht, nehmlich der Würdigkeit glück-

lich zu sein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundsaz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorschriften, wie man sich glücklich machen, wenigstens seinen Nachtheil verhüten könne, sind keine Gebote. Sie binden niemanden schlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnet worden, wählen was ihm Gut dünkt, wenn er sich gefallen läßt zu leiden, was ihn trift. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabsäumung des ihm gegebenen Raths entspringen dürften, hat er nicht Ursache für Strafen anzusehen: denn diese treffen nur den freien aber gesezwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Gesezе geben. Ganz anders ist es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachsenden Nachtheile Rücksicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt, und den Menschen in seinen eigenen Augen verwerflich und strafbar macht.

Hier ist nun ein klarer Beweis, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse. — In der Qualität eines Menschen, als eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens, ist also jedermann ein Geschäfts-

mann; und, da er doch, als Mensch, der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Mensch ist und was man von ihm fordern kann, besser belehrter, den Anhänger der Theorie mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen. Denn alle diese Erfahrung hilft ihm nichts, um sich der Vorschrift der Theorie zu entziehen, sondern allenfalls nur zu lernen, wie sie besser und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man sie in seine Grundsäze aufgenommen hat; von welcher pragmatischen Geschicklichkeit aber hier nicht, sondern nur von lezteren, die Rede ist.

II.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menſchen ſich zu einer Geſellſchaft verbindet (pactum ſociali), iſt der Vertrag der Errichtung einer Bürgerlichen Verfaſſung unter ihnen (pactum unionis civilis) von ſo eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Anſehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen (der eben ſowohl auf irgend einen beliebigen gemeinſchaftlich zu befördernden Zweck gerichtet iſt) gemein hat, er ſich doch im Prinzip ſeiner Stiftung (constitutionis civilis) von allen andern weſentlich unterſcheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinſamen) Zwecke (den Alle haben) iſt in allen Geſellſchaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derſelben, die an ſich ſelbſt Zweck iſt (den ein jeder haben ſoll), mithin die in ei-

nem jeden äusseren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können in wechselseitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, so fern sie sich im Bürgerlichen Zustande befindet, d. i. ein Gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äußern Verhältniß an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (conditio sine qua non) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingrif gesichert werden kann.

Der Begrif aber eines äußern Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äusseren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel dazu zu gelangen, zu thun: so daß auch daher dieser leztere sich in jenes Gesetze schlechterdings nicht, als Bestimmungsgrund derselben, mischen muß. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Frei-

it von jedermann, in ſo fern dieſe nach einem
gemeinen Geſeze möglich iſt; und das öffent-
he Recht iſt der Inbegrif der äußeren Geſeze,
lche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtim-
ung möglich machen. Da nun jede Einſchrän-
ng der Freiheit durch die Willkühr eines An-
ren Zwang heißt; ſo folgt, daß die bürgerli-
Verfaſſung ein Verhältniß freier Menſchen
, die (unbeſchadet ihrer Freiheit im Ganzen
er Verbindung mit anderen) doch unter
angsgeſezen ſtehen: weil die Vernunft ſelbſt
ſo will, und zwar die reine a priori geſez-
ende Vernunft, die auf keinen empiriſchen
eck (dergleichen alle unter dem allgemeinen
men Glückſeligkeit begriffen worden) Rück-
t nimmt; als in Anſehung deſſen, und worin
ein jeder ſezen will, die Menſchen gar ver-
eden denken, ſo daß ihr Wille unter kein ge-
nſchaftliches Prinzip, folglich auch unter kein
eres, mit jedermanns Freiheit zuſammenſtim-
des, Geſez gebracht werden kann.

Der Bürgerliche Zuſtand alſo, bloß als
tlicher Zuſtand betrachtet, iſt auf folgende
nzipien a priori gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Socie-
als Menſchen.

2. Die Gleichheit desſelben mit jedem Anderen, als Unterthan.

3. Die Selbſtſtändigkeit jedes Gliedes eines Gemeinen Weſens, als Bürgers.

Dieſe Prinzipien ſind nicht ſowohl Geſeze, die der ſchon errichtete Staat giebt, ſondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprinzipien des größeren Menſchenrechts überhaupt gemäß, möglich iſt. Alſo:

1. Die Freiheit als Menſch, deren Prinzip für die Konſtitution eines gemeinen Weſens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen auf ſeine Art (wie er ſich das Wohlſein anderer Menſchen denkt) glücklich zu ſein, ſondern ein jeder darf ſeine Glückſeligkeit auf dem Wege ſuchen, welcher ihm ſelbſt gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzuſtreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Geſeze zuſammen beſtehen kann, (d. i. dieſem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen ſeine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo alſo die

Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nüzlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genöthigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloß von dem Urtheile des Staatsoberhaupts, und, daß dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der größte Denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt.) Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung (imperium, non paternale, sed patrioticum) ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers, gedacht werden kann. Patriotisch ist nehmlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das Gemeine Wesen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als ein theures Unterpfand verlassen muß, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesezе des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kommt ihm, dem Gliede des Ge-

meinen Wesens, als Mensch zu, so fern dieser nehmlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel so lauten kann: Ein jedes Glied des Gemeinen Wesens hat gegen jedes Andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist (darum weil er von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Erhalter desselben ist); welcher allein die Befugniß hat zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsgeseze unterworfen zu sein. Es ist aber Alles, was unter Gesezen steht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte, gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Wesens, unterworfen; einen Einzigen (physische oder moralische Person), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn könnte dieser auch gezwungen werden, so wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangsfreie Personen); so würde keiner derselben unter Zwangsgesezen stehen, und Einer dem Andern kein Unrecht thun können: welches unmöglich ist.

Diese durchgängige Gleichheit der Menschen

in einem Staat, als Unterthanen deſſelben, beſteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge, und den Graden ihres Beſitzthums, es ſei an körperlicher oder Geiſtesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern auſſer ihnen und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) reſpektiv auf Andere; ſo daß des Einen Wohlfahrt ſehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der eine Gehorſamen muß (wie das Kind den Aeltern, oder das Weib dem Mann) und der Andere ihm befiehlt, daß der eine dient (als Taglöhner) der Andere lohnt, u. ſ. w. Aber dem Recht nach (welches als der Ausſpruch des allgemeinen Willens nur ein einziges ſein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrift) ſind ſie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Geſez (und den Vollzieher deſſelben, das Staatsoberhaupt), durch dieſes aber auch jeder andere ihm in gleicher Maaße widerſteht, niemand aber dieſe Befugniß zu zwingen (mithin ein Recht gegen andere zu haben) anders als durch ſein eigenes Verbrechen verlieren, und es auch von ſelbſt nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag,

mithin durch eine rechtliche Handlung, machen kann, daß er keine Rechte, sondern bloß Pflichten habe: weil er dadurch sich selbst des Rechts einen Kontrakt zu machen berauben, mithin dieser sich selbst aufheben würde.

Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im Gemeinen Wesen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied desselben muß zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewissen Stand) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten.

Denn, da alles Recht bloß in der Einschränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung besteht, daß sie mit der meinigen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, und das öffentliche Recht (in einem Gemeinen Wesen) bloß der Zustand einer wirklichen, diesem Prinzip gemäßen und mit Macht verbundenen Gesezgebung ist, vermöge welcher sich alle zu einem Volk gehörige, als Unterthа-

nen, in einem rechtlichen Zuſtand (ſtatus juridicus) überhaupt, nehmlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgeſeze gemäß einander einſchränkenden Willkühr (welcher der Bürgerliche Zuſtand heißt) befinden; ſo iſt das angeborne Recht eines jeden in dieſem Zuſtande, (d. i. vor aller rechtlichen That deſſelben) in Anſehung der Befugniß jeden andern zu zwingen, damit er immer innerhalb den Gränzen der Einſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen iſt, der geboren wird, mithin dieſem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zuſtandes und keine Unterwerfung unter Zwangsgeſeze, als bloß diejenige, die ihm als Unterthan der alleinigen oberſten Geſezgebenden Macht mit allen anderen gemein iſt, zugezogen wird; ſo kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Weſens, als Mitunterthans, vor dem andern geben; und niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im Gemeinen Weſen inne hat, an ſeine Nachkommen vererben, mithin, gleichſam als zum Herrenſtande durch Geburt qualifizirt, dieſe auch nicht Zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des ſuperior und inferior, von

denen aber keiner imperans, der andere subjectus ist) durch eigenes Verdienst zu gelangen. Alles andere mag er vererben, was Sache ist, (nicht Persönlichkeit betrift) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräussert werden kann, und so in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumständen unter den Gliedern eines Gemeinen Wesens (des Söldners und Miethers des Gutseigenthümers und der Ackerbauenden Knechte u. s. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß diese, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, sich nicht zu gleichen Umständen zu erheben befugt wären. Denn sonst würde er zwingen dürfen, ohne durch anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieser Gleichheit kann auch kein Mensch, der in einem rechtlichen Zustande eines Gemeinen Wesens lebt, anders als durch sein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (occupatio bellica) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That (weder seine eigene, noch die eines andern) aufhören, Eigner seiner selbst zu sein und in die Klasse des Hausviehes einzutreten, daß man zu allen Diensten braucht, wie

man will, und es auch darin ohne seine Einwilligung erhält, so lange man will, wenn gleich mit der Einschränkung (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion sanktionirt wird) es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zustande für glüklich annehmen, wenn er sich nur bewust ist, daß es nur an ihm selbst (seinem Vermögen, oder ernstlichen Willen) oder an Umständen, die er keinem Andern Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufsteigt, die, als seine Mitunterthanen, hierin, was das Recht betrift, vor ihm nichts voraus haben. *)

*) Wenn man mit dem Wort gnädig einen bestimmten (von gütig, wohlthätig, schüzen u. dergl. noch unterschiedenen) Begrif verbinden will, so kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Also nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, der alles thute, was nach öffentlichen Gesezen möglich ist, bewirkt und ertheilt, (denn der Souverän, der sie giebt, ist gleichsam unsichtbar: er ist das personifizirte Gesez selbst, nicht Agent) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat. So ist selbst in einer Aristokra-

3. Die Selbſtſtändigkeit (ſibiſufficientia) eines Gliedes des Gemeinen Weſens als Bürgers, d. i. als Mitgeſezgebers. In dem Punkte der Geſezgebung ſelbſt ſind Alle, die unter

---

tie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili welche ihn ausmachen ſind insgeſammt, ſelbſt den Doge nicht ausgenommen (denn nur der große Rath iſt der Suverän) Unterthanen, und, was die Rechtsausübung betrift, allen anderen gleich, nehmlich daß gegen jeden derſelben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukommt. Prinzen (d. i. Perſonen denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt) werden aber nun zwar auch in dieſer Ausſicht und wegen jener Anſprüche (hofmäßig, par courtoiſie) gnädige Herren genannt; ihrem Beſizſtande nach aber ſind ſie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringſten ihrer Diener vermittelſt des Staatsoberhaupts ein Zwangsrecht zukommen muß. Es kann alſo im Staate nicht mehr als einen einzigen Gnädigen Herrn geben. Was aber die Gnädige (eigentlich vornehme) Frauen betrift, ſo können ſie ſo angeſehen werden, daß ihr Stand zuſammt ihrem Geſchlecht (folglich nur gegen das männliche) ſie zu dieſer Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche ſich deſto mehr ſelbſt zu ehren glaubt, als es dem ſchönen Geſchlecht, über ſich Vorzüge einräumt.

ſchon vorhandenen öffentlichen Geſezen frei und gleich ſind, doch nicht, was das Recht betrift, dieſe Geſeze zu geben, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieſes Rechts nicht fähig ſind, ſind gleichwohl, als Glieder des Gemeinen Weſens, der Befolgung dieſer Geſeze unterworfen, und dadurch des Schuzes nach denſelben theilhaftig; nur nicht als Bürger, ſondern als Schutzgenoſſen. — Alles Recht hängt nehmlich von Geſezen ab. Ein öffentliches Geſez aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt ſein ſoll, beſtimmt, iſt der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der alſo ſelbſt niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber iſt kein anderer Wille, als der des geſammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über ſich ſelbſt beſchließt), möglich: denn nur ſich ſelbſt kann niemand unrecht thun. Iſt es aber ein anderer, ſo kann der bloße Wille eines von ihm Verſchiedenen über ihn nichts beſchließen, was nicht unrecht ſein könnte; folglich würde ſein Geſez noch ein anderes Geſez erfordern, welches ſeine Geſezgebung einſchränkte, mithin kann kein beſonderer Wille für ein Gemeines Weſen geſezgebend ſein. (Eigentlich kommen, um dieſen Begrif auszumachen, die Begriffe der äußeren Frei-

heit, Gleichheit, und Einheit des Willens Aller zusammen, zu welcher lezteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammen genommen werden, Selbstständigkeit die Bedingung ist). Man nennt dieses Grundgesez, das nur aus dem allgemeinen (Vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesezgebung hat, heißt ein Bürger cytoyen, (d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, Bourgeois.) Die dazu erfoderliche Qualität ist, außer der Natürlichen, (daß es kein Kind, kein Weib sei), die einzige: daß er sein eigener Herr (sui juris) sei, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann) welches ihn ernährt: d. i. daß er, in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muß um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein *) ist erwerbe, nicht durch Bewilligung,

*) Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen andern bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die praestatio operae aber ist

die er andern giebt von ſeinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er niemanden als dem gemeinen Weſen im eigentlichen Sinne des Worts diene. Hier ſind nun Kunſtverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nehmlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn, was die leztern be-

keine Veräußerung. Der Hausbediente der Ladendiener, der Taglöhner, ſelbſt der Friſor ſind bloß operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu ſein qualifizirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, ſich in ganz ähnlichen Verhältniſſen gegen mich zu befinden ſcheinen, ſo iſt doch jener von dieſem, wie Friſor von Perückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), alſo wie Taglöhner vom Künſtler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, ſo lange er nicht bezahlt iſt, unterſchieden. Der leztere, als Gewerbtreibende, verkehrt alſo ſein Eigenthum mit dem Andern (opus), der erſtere den Gebrauch ſeiner Kräfte den er einem anderen bewilligt (operam). — Es iſt, ich geſtehe es, etwas ſchwer die Erforderniß zu beſtimmen, um auf den Stand eines Menſchen, der ſein eigener Herr iſt, Anſpruch machen zu können.

trift, ohne einmal die Frage in Anschlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, daß niemand mehr Land zu eigen bekommen hat als er mit seinen Händen selbst benuzen konnte (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung); und wie es zuging, daß viele Menschen, die sonst insgesammt einen beständigen Besizstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem bloß zu dienen, um leben zu können? so würde es schon wider den vorigen Grundsaz der Gleichheit streiten, wenn ein Gesez sie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben sollten, ohne daß sie verkauft oder durch Vererbung getheilt und also mehreren im Volk zu Nuze kommen dürften, oder auch selbst bei diesen Theilungen, niemand als der zu einer gewissen willkürlich dazu angeordneten Menschenklasse gehörige davon etwas erwerben könnte. Der große Gutsbesizer vernichtet nehmlich so viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als seinen Plaz einnehmen könnten; stimmt also nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur eine Stimme. — Da es also bloß von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glück jedes Gliedes des Gemeinen Wesens

abhängend gelassen werden muß, daß jeder einmal einen Theil davon und alle das Ganze erwerben, dieser Unterschied aber bei der allgemeinen Gesezgebung nicht in Anschlag gebracht werden kann; so muß nach den Köpfen derer, die im Besizstande sind, nicht nach der Größe der Besitzungen, die Zahl der Stimmfähigen zur Gesezgebung beurtheilet werden.

Es müssen aber auch Alle, die dieses Stimmrecht haben, zu diesem Gesez der öffentlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen; denn sonst würde zwischen denen die dazu nicht übereinstimmen und den ersteren ein Rechtsstreit sein, der selbst noch eines höheren Rechtsprinzips bedürfte um entschieden zu werden. Wenn also das erstere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), sondern nur der dazu Delegirten, als Repräsentanten des Volks, dasjenige ist was allein man als erreichbar voraussehen kann; so wird doch selbst der Grundsaz sich diese Mehrheit genügen zu lassen; als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen Kontrakt, angenommen, der oberste Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung sein müssen.

Folgerung.

Hier ist nun ein ursprünglicher Kontrakt, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. — Allein dieser Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt), als Koalizion jedes besondern und Privatwillens ein einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Gesezgebung), ist keinesweges als ein Faktum vorauszusezen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich); gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müßte, daß ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Aktus verrichtet, und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon uns, mündlich oder schriftlich, hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nehmlich jeden Gesezgeber zu verbinden, daß er seine Geseze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen

können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmet habe. Denn das ist der Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesezes. Ist nehmlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z. B. daß eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten) so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich daß ein Volk dazu zusammen stimme, so ist es Pflicht, das Gesez für gerecht zu halten: gesezt auch, daß das Volk izt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Bestimmung verweigern würde. *)

*) Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proporzionirte Kriegssteuer ausgeschrieben würde, so können diese darum, weil sie drückend ist, nicht sagen daß sie ungerecht sei, weil etwa der Krieg, ihrer Meinung nach, unnöthig wäre: denn das sind sie nicht berechtigt zu beurtheilen; sondern, weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sei, so muß sie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewisse Gutseigenthümer in einem solchen Kriege mit Lieferungen belästigt, andere

Aber diese Einschränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Gesezgebers, nicht des Unterthans. Wenn also ein Volk unter einer gewissen izt wirklichen Gesezgebung seine Glückseligkeit einzubüßen mit größter Wahrscheinlichkeit urtheilen sollte; was ist für dasselbe zu thun? soll es sich nicht widersezen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Unterthan zu erwarten steht; sondern allererst bloß vom Rechte, das dadurch einem jeden gesichert werden soll: welches das oberste Prinzip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird. In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemein gültiger Grundsaz für Gesezе gegeben werden. Denn, so wohl die Zeitumstände, als auch

---

aber desselben Standes damit verschont würden: so sieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem solchen Gesez nicht zusammen stimmen, und es ist befugt, wider dasselbe wenigstens Vorstellungen zu thun, weil es diese ungleiche Austheilung der Lasten nicht für gerecht halten kann.

der ſehr einander widerſtreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand ſeine Glückſeligkeit ſezt, (worin er ſie aber ſezen ſoll, kann ihm niemand vorſchreiben) macht alle feſte Grundſäze unmöglich, und zum Prinzip der Geſezgebung für ſich allein untauglich. Der Saz: Salus publica ſuprema civitatis lex eſt, bleibt in ſeinem unverminderten Werth und Anſehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerſt in Betrachtung zu ziehen ſteht, iſt gerade diejenige geſezliche Verfaſſung, die jedem ſeine Freiheit durch Geſeze ſichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, ſeine Glückſeligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beſte dünkt, zu ſuchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen geſezmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen, Abbruch thut.

Wenn die oberſte Macht Geſeze giebt, die zunächſt auf die Glückſeligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet ſind; ſo geſchieht dieſes nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung, ſondern bloß als Mittel, den rechtlichen Zuſtand vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu ſichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt ſein, ſelbſt und allein zu urtheilen, ob [illegible]er-

gleichen zum Flor des gemeinen Wesens g
welcher erforderlich ist, um seine Stärke
Festigkeit sowohl innerlich, als wider ä
Feinde, zu sichern; so aber das Volk
gleichsam wider seinen Willen glücklich zu m
sondern nur zu machen daß es als gem
Wesen existire *). In dieser Beurtheilung
jene Maaßregel klüglich genommen sei oder
kann nun zwar der Gesezgeber irren, aber
in der, da er sich selbst fragt, ob das
auch mit dem Rechtsprinzip zusammen st
oder nicht; denn da hat er jene Idee des
sprünglichen Vertrags zum unfehlbaren R
maaße, und zwar a priori, bei der Hand
darf nicht, wie beim Glückseligkeitsprinzip,
Erfahrungen harren, die ihm von der Taug
keit seiner Mittel allererst belehren müss
Denn wenn es sich nur nicht widerspricht,

*) Dahin gehören gewisse Verbote der
fuhr, damit die Erwerbmittel dem Untert
nen zum Besten und nicht zum Vortheil
Auswärtigen und Aufmunterung des Flei
Anderer befördert werden, weil der Sta
ohne Wohlhabenheit des Volks, nicht Krä
genug besizen würde, auswärtigen Feind
zu widerstehen, oder sich selbst als gemei
Wesen zu erhalten.

ein ganzes Volk zu einem solchen Gesetze zusammen stimme, es mag ihm auch so sauer ankommen wie es wolle: so ist es dem Rechte gemäß. Ist aber ein öffentliches Gesez diesem gemäß, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelich, (irreprehensibel); so ist damit auch die Befugniß zu zwingen; und auf der anderen Seite das Verbot sich dem Willen des Gesezgebers ja nicht thätlich zu widersezen verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Gesetze Effekt giebt, ist auch unwiderstehlich (irresistibel), und es existirt kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen innern Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäß geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besiz der Rechte überhaupt sein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: daß alle Widersezlichkeit gegen die oberste gesezgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist; weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses Verbot ist unbedingt, so daß, es mag auch jene Macht

oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, so gar den ursprünglichen Vertrag verlezt und sich dadurch des Rechts Gesezgeber zu sein, nach dem Begrif des Unterthans, verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren; dennoch dem Unterthan kein Widerstand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen: wie jene solle verwaltet werden. Denn man seze: es habe ein solches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhaupts zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von beiden kann es, als Richter in seiner eigenen Sache, thun. Also müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede; welches sich widerspricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (jus in casu necessitatis), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchsten (physischen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding ist *), hier eintreten, und zur He-

*) Es giebt keinen Casus necessitatis, als in dem Fall, wo Pflichten: nehmlich unbe-

lung des die Eigenmacht des Volks einschränkenden Schlagbaums den Schlüssel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann eben sowohl sein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Widerspänstigkeit, als diese ih-

---

dingte und (zwar vielleicht große, aber doch) bedingte Pflicht, gegen einander streiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglüks vom Staat durch den Verrath eines Menschen ankömmt, der gegen einen Andern in einem Verhältniß, etwa wie Vater und Sohn, stände. Diese Abwendung des Uebels des Ersteren ist unbedingte, die des Unglüks des lezteren aber nur bedingte Pflicht (nehmlich so fern er sich nicht eines Verbrechens wider den Staat schuldig gemacht hat). Die Anzeige, die der lezterе von der Unternehmung des ersteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Noth (nehmlich die moralische) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von seinem Brett stößt, um sein eigenes Leben zu erhalten, gesagt wird: er habe durch seine Noth (die physische) ein Recht dazu bekommen; so ist das ganz falsch. Dann, mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann); einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das Meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, ist

ren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer soll hier nun entscheiden? Wer sich im Besitz der obersten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das ist gerade das Staatsoberhaupt, dieses kann es allein thun; und niemand im gemeinen Wesen kann also ein Recht haben, ihm diesen Besitz streitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche die Befugniß des Unterthans zur Gegengewalt gegen seinen Obern unter gewissen Umständen behaupten, unter denen ich hier nur den in seinen Lehren des Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen Achenwall anführen will *). Er sagt: „Wenn die Ge-

unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniß, die sie dieser Nothhülfe zugestehen, ganz konsequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil diese Strafe der Tod sein müßte. Es wäre aber ein ungereimtes Gesez, jemanden den Tod androhen, wenn er sich in gefährlichen Umständen dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

*) Jus Naturae Editio 5ta. Pars posterior, §§. 203 — 206.

„fahr, die dem gemeinen Wesen aus längerer „Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts „droht, gröſser ist als von Ergreifung der Waf„fen gegen ihn besorgt werden kann; alsdann „könne das Volk jenem widerstehen, zum Behuf „dieses Rechts von seinem Unterwerfungsvertrag „abgehen, und ihn als Tyrannen entthronen.“ Und er schlieſst darauf: „Es kehre das Volk auf „solche Art (Beziehungsweise auf seinen vorigen „Oberherrn) in den Naturzustand zurük.“

Ich glaube gern, daſs weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einstimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu so gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beistimmung würden gegeben haben; auch ist kaum zu bezweifeln, daſs, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die vereinigten Niederlanden, oder auch Groſsbrittannien ihre jezige für so glüklich gepriesene Verfassung errungen haben, mislungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jezt so erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe groſser Staatsverbrecher sehen würden. Denn der Ausgang mischt sich gewöhnlich in unsere Beurtheilung der Rechtsgründe, ob zwar jener ungewiſs war,

diese aber gewiß sind. Es ist aber klar, daß, was die lezteren betrift, — wenn man auch einräumt, daß durch eine solche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine joyeuse entrée, als einen wirklichen zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk, verlezt hätte) kein Unrecht geschähe, — das Volk doch durch diese Art ihr Recht zu suchen im höchsten Grade Unrecht gethan habe; weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesezlosigkeit (status naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigstens Effekt zu haben, einführt. — Nur will ich, bey diesem Hange so vieler wohldenkenden Verfasser dem Volk (zu seinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken: daß dazu theils die gewöhnliche Täuschung, wenn vom Prinzip des Rechts die Rede ist, das Prinzip der Glükseligkeit ihren Urtheilen unterzuschieben, die Ursache sei; theils auch, wo kein Instrument eines wirklich dem gemeinen Wesen vorgelegten, vom Oberhaupt desselben akceptirten und von beiden sanktionirten, Vertrags anzutreffen ist, sie die Idee von einem ursprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches wirklich geschehen sein müsse, annahmen, und so dem Volke immer die

Befugniß zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm selbst dafür beurtheilten Verlezung nach seinem Gutdünken abzugehen *).

Man sieht hier offenbar, was das Prinzip der Glükseligkeit (welche eigentlich gar keines bestimmten Prinzips fähig ist) auch im Staats-

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherren verlezt sein: so kann dieses doch alsdann nicht sofort als gemeines Wesen, sondern nur durch Rottirung entgegenwirken. Denn die bisher bestandene Verfassung war vom Volk zerrissen; die Organisazion aber zu einem neuen gemeinen Wesen sollte allererst noch geschehen. Hier tritt nun der Zustand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigstens dadurch möglich sind; und das Unrecht, welches hier geschieht, ist alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt: wie auch aus dem angeführten Beispiel erhellet, wo die aufrührerischen Unterthanen jenes Staats zulezt einander mit Gewalt eine Verfassung auforingen wollten, die weit drükender geworden wäre, als die, welche sie verließen; nehmlich von Geistlichen und Aristokraten verzehrt zu werden, statt daß sie unter einem Alle beherrschenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

recht für Böſes anrichtet, ſo wie es ſolches in der Moral thut, auch ſelbſt bei der beſten Meinung die der Lehrer deſſelben beabſichtigt. Der Souverän will das Volk nach ſeinen Begriffen glüklich machen, und wird Despot; das Volk will ſich den allgemeinen menſchlichen Anſpruch auf eigene Glükſeligkeit nicht nehmen laſſen, und wird Rebell. Wenn man zu allererſt gefragt hätte, was Rechtens iſt (wo die Prinzipien a priori feſtſtehen, und kein Empiriker darin pfuſchen kann); ſo würde die Idee des Sozialkontrakts in ihrem unbeſtreitbaren Anſehen bleiben: aber nicht als Faktum (wie Danton will, ohne welches er alle in der wirklich exiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung befindliche Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt), ſondern nur als Vernunftprinzip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfaſſung überhaupt. Und man würde einſehen: daß, ehe der allgemeine Wille da iſt, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen ſeinen Gebieter beſize, weil es nur durch dieſen rechtlich zwingen kann; iſt jener aber da, eben ſowohl kein von ihm gegen dieſen auszuübender Zwang Statt finde, weil es alsdann ſelbſt der oberſte Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widerſezlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir ſehen auch dieſe Theorie in der Praxis hinreichend beſtättigt. In der Verfaſſung von Großbritannien, wo das Volk mit ſeiner Konſtituzion ſo groß thut, als ob ſie das Muſter für alle Welt wäre, finden wir doch, daß ſie von der Befugniß, die dem Volk, im Fall der Monarch den Kontrakt von 1688 übertreten ſollte, zuſteht, ganz ſtill ſchweigt; mithin ſich gegen ihn, wenn er ſie verlezen wollte, weil kein Geſez hierüber da iſt, in Geheim Rebellion vorbehält. Denn daß die Konſtituzion auf dieſen Fall ein Geſez enthalte, welches die ſubſiſtirende Verfaſſung, von der alle beſondern Geſeze ausgehen, (geſezt auch der Kontrakt ſei verlezt) umzuſtürzen berechtigte: iſt ein klarer Widerſpruch; weil ſie alsdann auch eine öffentliche konſtituirte *) Gegenmacht enthalten müßte, mithin

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichſam heimtückiſch, verſchwiegen werden; am wenigſten das Recht, welches ſich das Volk, als ein zur Konſtituzion gehöriges, anmaßt; weil alle Geſeze derſelben als aus einem öffentlichen Willen entſprungen gedacht werden müſſen. Es müßte alſo wenn die Konſtituzion Aufſtand erlaubte, dieſe das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen ſei, öffentlich erklären.

noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erstere beschüzte, sein müßte, dann aber auch ein Drittes, welches zwischen Beiden, auf wessen Seite das Recht sei, entscheide. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), besorgt wegen einer solchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl schlüge, dem von ihnen weggeschreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlassung der Regierung angedichtet, als sich das Recht der Absezung desselben angemaßt, wodurch sie die Verfassung in offenbaren Widerspruch mit sich selbst würden versezt haben.

Wenn man mir nun bei diesen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch diese Unverlezbarkeit den Monarchen zu viel schmeichele; so wird man mir hoffentlich auch denjenigen ersparen, daß ich dem Volk zu Gunsten zu viel behaupte, wenn ich sage, daß dieses gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte sein können.

Hobbes ist der entgegengesezten Meinung. Nach ihm (de cive, cap. 7. §. 14) ist das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu

chts verbunden, und kann dem Bürger nicht
nrecht thun (er mag über ihn verfügen was er
olle). — Dieser Saz würde ganz richtig sein,
enn man unter Unrecht diejenige Läsion ver-
ht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht
gen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht
ut: aber, so im Allgemeinen, ist der Saz
chrecklich.

Der nicht-widerspänstige Unterthan muß
nehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht
recht thun. Mithin, da jeder Mensch doch
ne unverlierbaren Rechte hat, die er nicht
mal aufgeben kann wenn er auch wollte, und
er die er selbst zu urtheilen befugt ist; das
recht aber, welches ihm seiner Meinung nach
erfährt, nach jener Voraussezung nur aus
rthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Ge-
n der obersten Macht geschieht: so muß dem
aatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des
erherrn selbst, die Befugniß zustehen, seine
einung über das, was von den Verfügungen
selben ihm ein Unrecht gegen das gemeine
sen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu ma-
n. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht
mal irren, oder einer Sache unkundig sein
ne, anzunehmen, würde ihn als mit himm-

lischen Eingebungen begnadigt und über d
Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Fr
heit der Feder — in den Schranken der Hoc
achtung und Liebe für die Verfassung wor
man lebt, durch die liberale Denkungsart d
Unterthanen, die jene noch dazu selbst einflö
gehalten, (und dahin beschränken sich auch d
Federn einander von selbst, damit sie nicht ih
Freiheit verlieren), — das einzige Palladiu
der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm au
absprechen zu wollen, ist nicht allein soviel, a
ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung d
obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehme
sondern auch dem lezteren, dessen Wille bloß d
durch, daß er den allgemeinen Volkswillen r
präsentirt, Unterthanen als Bürgern Befeh
giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was
wenn er es wüßte, er selbst abändern würd
und ihn mit sich selbst in Widerspruch seze
Dem Oberhaupte aber Besorgniß einzuflößen
daß durch selbst- und lautdenken Unruhen i
Staate erregt werden dürften, heißt soviel, al
ihm Mißtrauen gegen seine eigene Macht, ode
auch Haß gegen sein Volk erwecken.

Das allgemeine Prinzip aber, wornach ei
Volk seine Rechte negativ, d. i. bloß zu beur

theilen hat, was von der höchsten Gesezgebung, als mit ihrem besten Willen nicht verordnet, anzusehen sein möchte, ist in dem Saz enthalten: Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesezgeber auch nicht über das Volk beschließen.

Wenn also z. B. die Frage ist: Ob ein Gesez, daß eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdauernd anbefohle, als von dem eigentlichen Willen des Gesezgebers (seiner Absicht) ausgehend angesehen werden könne? so frage man sich zuerst: Ob ein Volk es sich selbst zum Gesez machen dürfe, daß gewisse einmal angenommene Glaubenssäze und Formen der äussern Religion für immer bleiben sollen; also ob es sich selbst in seiner Nachkommenschaft hindern dürfe, in Religionseinsichten weiter fortzuschreiten, oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, daß ein ursprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieses zum Gesez machte, an sich selbst null und nichtig sein würde; weil er wider die Bestimmung und Zwecke der Menschheit streitet; mithin ein dadurch gegebenes Gesez nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem also Gegenvorstellungen gemacht werden können, anzu-

sehen ist. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der obersten Gesezgebung so verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerstand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam, unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesezen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da jeder, in dem was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Der erstere, ohne den lezteren, ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. — Und wodurch anderen können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befordern, als daß sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern läßt?

* * *

Nirgend ſpricht eine alle reine Vernunft-prinzipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erforderniſſe zu einer guten Staatsverfaſſung. Die Urſache iſt, weil eine lange beſtandene geſezliche Verfaſſung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückſeligkeit ſowohl als ihre Rechte nach dem Zuſtande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in ſeinem ruhigen Gange geweſen iſt; nicht aber umgekehrt dieſen lezteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu ſchäzen: vielmehr jenen paſſiven Zuſtand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen Beſſern zu ſuchen (wo dasjenige gilt, was Hipokrates den Aerzten zu beherzigen giebt: judicium anceps, experimentum periculoſum.) Da nun alle lange genug beſtandenen Verfaſſungen, ſie mögen Mängel haben welche ſie wollen, hierin bei aller ihrer Verſchiedenheit einerl i Reſultat geben, nehmlich mit der, in welcher man iſt, zufrieden zu ſein; ſo gilt, wenn auf das Volkswohlergehen geſehen wird, eigentlich gar keine Theorie, ſondern Alles beruht auf einer der Erfahrung folgſamen Praxis.

Giebt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt; und hat dieser Begrif für Menschen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objektive (praktische) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Uebelbefinden das ihnen daraus entspringen mag noch hingesehen werden darf (wovon die Kenntniß bloß auf Erfahrung beruht): so gründet es sich auf Prinzipien a priori (denn, was Recht sei, kann nicht Erfahrung lehren): und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist.

Hiewider kann nun nichts aufgebracht werden, als: daß, ob zwar die Menschen die Idee von ihnen zustehenden Rechten im Kopf haben, sie doch, ihrer Herzenshärtigkeit halber, unfähig und unwürdig wären darnach behandelt zu werden, und daher eine oberste bloß nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt sie in Ordnung halten dürfe und müsse. Dieser Verzweifelungssprung (salto mortale) ist aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen, und so alle gesezliche Verfassung unsicher machen dürfe. Wenn nicht etwas

was durch Vernunft unmittelbar Achtung
öthigt (wie das Menſchenrecht), ſo ſind alle
ſtüſſe auf die Willkür der Menſchen unver-
gend, die Freiheit derſelben zu bändigen;
r wenn, neben dem Wohlwollen, das Recht
t ſpricht, dann zeigt ſich die menſchliche Na-
nicht ſo verunartet, daß ſeine Stimme von
ſelben nicht mit Ehrerbietung angehört werde.
um pietate gravem meritisque ſi forte
um quem conſpexere, ſilent arrectisque
ibus adſtand. Virgil.)

III.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

In allgemein philanthropischer d. i. kosmopolitischer Absicht betrachtet *).

(Gegen Moses Mendelssohn.)

Ist das menschliche Geschlecht im Ganzen zu lieben; oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar (um nicht Misanthrop zu werden) alles Gute

*) Es fällt nicht so fort in die Augen, wie eine allgemein-philanthropische Voraussezung auf eine weltbürgerliche Verfassung, diese aber auf die Gründung eines Völkerrechts hinweise, als einen Zustand, in welchem allein die Anlagen der Menschheit gehörig entwikelt werden können, die unsere Gattung liebenswürdig machen; — Der Beschluß dieser Numer wird diesen Zusammenhang vor Augen stellen.

wünſcht, es doch aber nie an ihm erwarten, mithin ſeine Augen lieber von ihm abwenden muß? — Die Beantwortung dieſer Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: Sind in der menſchlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Beſſern fortſchreiten; und das Böſe jeziger und vergangener Zeiten ſich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn ſo können wir die Gattung doch wenigſtens in ihrer beſtändigen Annäherung zum Guten lieben, ſonſt müßten wir ſie haſſen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menſchenliebe (die alsdann höchſtens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens, ſein würde) mag dagegen ſagen was ſie wolle. Denn was Böſe iſt und bleibt, vornehmlich das in vorſezlicher wechſelſeitiger Verlezung der heiligſten Menſchenrechte, das kann man — auch bei der gröſten Bemühung, Liebe in ſich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu haſſen; nicht gerade um Menſchen Uebels zuzufügen, aber doch ſo wenig wie möglich mit ihnen zu thun zu haben.

Moſes Mendelsſohn war der lezteren Meinung (Jeruſalem, Zweiter Abſchnitt, S. 44 bis 47), die er ſeines Freundes Leſſings Hypotheſe

von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts entgegensezt. Es ist ihm Hirngespinst: „daß das Ganze, die Menschheit hienieden, in „der Folge der Zeiten immer vorwärts rüken und „sich vervollkommen solle. — Wir sehen, sagt er, „das Menschengeschlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte „vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter „Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurük „zu gleiten." (Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, jezt nicht mehr erinnerliche, Sünden an). — „Der Mensch geht weiter; aber die Menschheit „schwankt beständig zwischen festgesezten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen „betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr „dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maaß „von Religion und Irreligion, von Tugend und „Laster, von Glükseligkeit (?) und Elend." — Diese Behauptungen leitet er (S. 46) dadurch ein, daß er sagt: „Ihr wollt errathen, was für „Absichten die Vorsehung mit der Menschheit „habe? Schmiedet keine Hypothesen" (Theorie, „hatte er diese vorher genannt); „schauet nur „immer auf das, was wirklich geschieht, und, „wenn Ihr einen Ueberblik auf die Geschichte al-

„ler Zeiten werfen könnt, auf das, was von je„her geſchehen iſt. Dieſes iſt Thatſache; dieſes „muß zur Abſicht gehört haben, muß in dem „Plane der Weisheit genehmigt, oder wenigſtens „mit aufgenommen worden ſein."

Ich bin andrer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblik iſt, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Verſuchungen zum Böſen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu ſehen; ſo iſt es ein, ich will nicht ſagen einer Gottheit, ſondern ſelbſt des gemeinſten aber wohldenkenden Menſchen, höchſt unwürdiger Anblick, das menſchliche Geſchlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben ſo tief wieder in Laſter und Elend zurükfallen zu ſehen. Eine Weile dieſem Trauerſpiel zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel; und, wenn die Aktöre es gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stük ein ewiges Einerlei ſei. Die am Ende folgende Strafe

kann zwar, wenn es ein bloßes Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl (wenn gleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich über einander thürmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne: ist wenigstens nach unseren Begriffen, sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde also annehmen dürfen: daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrükken in Ansehung der Kultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und daß dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde. Diese Voraussezung zu beweisen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derselben muß beweisen. Denn ich stüze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Mensch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moralischen Beschaffenheit so gut, als ich sein sollte, mithin auch könnte, — so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde (wovon also auch die Möglichkeit an-

genommen werden muß) und daß so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hofnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel aufs unthunliche nicht hinzuarbeiten (als das illiquidum, weil es bloße Hypothese ist) nicht vertauschen; und, so ungewiß ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussezung derselben in praktischer Absicht, daß es thunlich sei, Abbruch thun.

Diese Hofnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl ersprießliches zu thun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelssohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nazion, zu wel-

cher er gehörte, so eifrig bemühet war. Denn selbst und für sich allein sie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derselben Bahn weiter fort giengen, konnte er vernünftiger Weise nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblik, nicht so wohl der Uebel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich unter einander selbst anthun; erheitert sich doch das Gemüth durch die Aussicht, es könne künftig besser werden: und zwar mit uneigennüzigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein, und die Früchte, die wir zum Theil selbst gesäet haben, nicht eingärnten werden. Empirische Beweisgründe wider das Gelingen dieser auf Hofnung genommenen Entschließungen, richten hier nichts aus. Denn: daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine pragmatische oder technische Absicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit Aerostatischen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht Demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird. Ueberdem lassen sich manche Beweise geben, daß das menschliche Geschlecht, im Ganzen, wirklich in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen,

ansehnlich moralisch zum selbst Besseren fortgerückt sei, (kurzdaurende Hemmungen können nichts dagegen beweisen); und daß das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urtheil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten, und auch wohl beschleunigt werden? so sieht man bald, daß dieser ins unermeßlich Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung die wir der jüngern Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren sollen um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zu Vollendung dieses Zwecks erfor-

dert wird) von der Vorsehung allein, können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben, und aufs Ganze, als ein solches, welches für sie zu groß ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erstrecken können: vornehmlich da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freien Vorsaz schwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allseitige Gewaltthätigkeit und daraus entspringende Noth endlich ein Volk zur Entschließung bringen mußte, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nehmlich dem öffentlicher Gesezze zu unterwerfen, und in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten; so muß auch die Noth aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zulezt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten; oder, ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergrossen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen ist) auf einer andern Seite der Freiheit noch

gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbei führt, so muß sie diese Noth doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der Föderazion nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist.

Denn da die forttrükende Kultur der Staaten mit dem zugleich wachsendem Hange, sich auf Kosten der Andern durch List oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf stehendem Fuß und in Disciplin erhaltene, mit stets zahlreicheren Kriegsinstrumenten versehene Heere immer höhere Kosten verursachen muß; indeß die Preise aller Bedürfnisse fortdaurend wachsen, ohne daß ein ihnen proporzionirter fortschreitender Zuwachs der sie vorstellenden Metalle gehofft werden kann; kein Frieden auch so lange dauert, daß das Ersparniß während demselben dem Kostenaufwand für den nächsten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der Staatsschulden zwar ein sinnreiches, aber sich selbst zulezt vernichtendes Hülfsmittel ist: so muß, was guter Wille hätte thun sollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht

bewirken: Daß ein jeder Staat in seinem Inneren so organisirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines Anderen, nehmlich des Volks, Kosten führt) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht (wozu freilich die Realisirung jener Idee des ursprünglichen Vertrags nothwendig vorausgesezt werden muß). Denn dieses wird es wohl bleiben lassen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, bloß wörtlicher Beleidigungen willen sich in Gefahr persönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trift, zu versezen. Und so wird auch die Nachkommenschaft (auf die keine von ihr unverschuldete Lasten gewälzt werden), ohne daß eben Liebe zu derselben, sondern nur Selbstliebe jedes Zeitalters die Ursache davon sein darf, immer zum Besseren, selbst im moralischen Sinn, fortschreiten können: indem jedes gemeine Wesen, unvermögend einem anderen gewaltthätig zu schaden, sich allein am Recht halten muß, und, daß andere eben so geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieſes iſt indeß nur Meinung und bloß Hypotheſe; ungewiß, wie alle Urtheile, welche zu einer beabſichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unſerer Gewalt ſteht, die ihr einzig angemeſſene Natururſache angeben wollen; und ſelbſt als eine ſolche, enthält ſie, in einem ſchon beſtehenden Staat, nicht ein Prinzip für den Unterthan ſie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden), ſondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menſchen, nach der gewöhnlichen Ordnung, eben nicht liegt, von ſeiner Gewalt willkürlich nachzulaſſen, gleichwohl es aber in dringenden Umſtänden doch nicht unmöglich iſt; ſo kann man es für einen den moraliſchen Wünſchen und Hofnungen der Menſchen (beim Bewußtſein ihres Unvermögens) nicht unangemeſſenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umſtände von der Vorſehung zu erwarten: welche dem Zwecke der Menſchheit im Ganzen ihrer Gattung zu Erreichung ihrer endlichen Beſtimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, ſo weit ſie reichen, einen Ausgang verſchaffen werde, welchem die Zwecke der Menſchen, abgeſondert betrachtet, gerade entgegen wirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böſe entſpringt, unter einander, ver-

schafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesammt zu unterjochen; und, statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich ferner hin von selbst erhält, herrschend zu machen.

* * *

Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbstständigkeit, oder seines Eigenthums, einen Augenblik gesichert. Der Wille einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da; und die Rüstung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht, als selbst den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menschen) möglich: — denn ein dauernder allgemeiner Friede, durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swifts Haus, welches von einem Bau-

meister so vollkommen nach allen Gesezen des Gleichgewichts erbauet war, daß, als sich ein Sperling darauf sezte, es so fort einfiel, ein bloßes Hirngespinst. — „Aber solchen Zwangsgesezen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesezen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rousseau, noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis: wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantisch-kindische aus der Schule hervorgetretene Idee, jederzeit ist verlacht worden."

Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältniß unter Menschen und Staaten sein soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiset, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, daß ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also als möglich (in praxi), und daß er sein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch (in subsidium) auf die Natur der Dinge,

welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Bei dieser lezteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht: welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann, oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen, und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

Königsberg

J. Kant.